

⁹ Коломиец И. Очерки по истории Закарпатья. – Т. I. – С. 60.

¹⁰ Там само. – С. 61.

¹¹ Габріель Ф. Господарське положення Підкарпатської Русі на початку XVIII століття // Науковий збірник Товариства “Просвіта” в Ужгороді. – 1933. – Річник X. – С. 9.

¹² Magyar gazdaságtört. – Szemle, 1894. – С. 340–342.

¹³ Habriel F. Pohyb obyvatelstva v byvale Užske župe v prvni polovici 18 století. – Užhorod, 1936. – С. 20 (окремий відбиток).

¹⁴ Там само. – С. 7, 8.

¹⁵ Габріель Ф. Господарське положення Підкарпатської Русі... – С. 10.

¹⁶ Magyar gazdaságtört. – Szemle, 1894. – С. 340–342.

¹⁷ Шап Д. Нарис соціальної і господарської історії Шенборнської латифундії // Науковий збірник товариства “Просвіта” в Ужгороді. – 1930. – Річник VIII. – С. 120.

¹⁸ Шульга І. Соціально-економічні відносини і класова боротьба на Закарпатті в кінці XVIII – першій половині XIX ст. – Ужгород, 1965. – С. 77.

¹⁹ История городов и сел Украины. Закарпатская область. – К., 1982. – С. 245, 246, 261, 284, 431.

²⁰ Анучин В. География Советского Закарпатья. – М., 1956. – С. 228.

Specific features of the village settlements in Transcarpathia are described taking into account social, economical as well as historical factors. To the author’s mind, they kept their bright agricultural character, specific landscape and many elements of old settlements up to the end of the second half of the 20th century though they changed their appearance significantly.

СИМВОЛІКА ЗАЛІЗНИХ ВИРОБІВ У ЗАХИСНИХ ОБРЯДАХ ВІД ГРОЗИ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ

Микола Тупчієнко

Володимир Миколайович Ястребов у своїй книзі “Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии”, приділив увагу метеорологічним поглядам населення сучасної Кіровоградської області, зокрема й обрядам, направленим на відвернення грому й граду, де фігурують залізні вироби. Він відзначав, що, почувши вдалині грім, для його відвернення викидають надвір чи на горище рогач, кочергу, лопату, а під час граду викидають надвір ті ж предмети домашнього начиння з примовлянням: “побий лучче мої кочерги, та не бий моєї ниви” [1, 7]. Подібні обряди, описані в працях етнологів та фольклористів XIX ст. О. Афанасьєва, П. Іванова, В. Харузіна та інших, які переважно обмежувалися лише описом самих обрядів, не зупиняючись окремо на символіці залізних виробів, або ж, як в О. Афанасьєва, пояснюють захисну роль від грому та грози залізних виробів їхнім відношенням до сфери пічного вог-

ню, який уже сам по собі наділений апотропеїчною функцією [2; 3; 4; 5; 6].

Із сучасних дослідників захисним обрядам від грому й граду із використанням залізних виробів найбільшу увагу приділили відомі славісти М. І. та С. М. Толсті, що знайшло своє відображення в низці їхніх праць [7; 8; 9] Зосереджуючи увагу на поліському матеріалі, вони відзначають переважання обрядів із використанням залізних предметів, які вони відносять до першої групи ритуальних дій, а саме, дій із хлібною лопатою та іншим пічним начинням. На відміну від В. Харузіна, вони пояснюють захисні властивості залізних виробів, разом із хлібною лопатою, їхньою приналежністю до особливого “хлібного” кола апотропеїчних предметів, тобто захисні функції залізного пічного начиння пояснюються їхнім використанням у випічці хліба – сакрального вже самого по собі [7, 54]. Стосовно ж використання гострих предметів (сокири, коси, ножа, вил) у захисних обрядах від граду, які поширені серед

південних слов'ян, то етнологи відзначають, що вони не характерні для Полісся. Захисна ж функція цих виробів пояснюється їхньою гостротою, що забезпечувала розсікання грозових хмар [7, 61]. У свій час К. Грушевська зазначала, що залізу й залізним виробам взагалі притаманна захисна функція, незалежно від їхньої функціональної приналежності [10].

У запропонованій роботі здійснено спробу розглянути символіку залізних виробів у захисних обрядах від грому та граду через їхнє зіставлення із самим громом та градом, а також з іншими природними стихіями, які їх супроводжують: небесним вогнем — блискавкою та вітром. При цьому ми не ставимо за мету виявити регіональні та мікрорегіональні особливості виконання зазначених обрядів. Головним завданням є простежити формування символічного зіставлення залізних виробів із природними стихіями, їхній полісемантизм у захисних обрядах від цих стихій. Проведене дослідження ґрунтується не тільки на порівнянні захисних обрядів від грози, грому та граду, що побутували в Україні, але й на відомостях з мовознавства, фольклору, порівняльної міфології.

У своїй роботі “До питання про семантику метеоритів у контексті проблеми символіки сировини в залізоробному виробництві” автор показав наявність у слов'ян поглядів на небесне походження заліза, ототожнення з ним зірок і неба в цілому. Завдяки символічному зіставленню заліза із небесною сферою, як буде показано нижче, частково пов'язане й символічне зближення у народній уяві заліза та виробів із нього з природними стихіями, що утворюють грозу: вогонь, воду, град, грім, вітер.

Найближчою для символічного зіставлення заліза з небом і небесними світилами є стихія вогню. М. Маковський у своєму дослідженні показав, що в індоєвропейських мовах, в тому числі й східнослов'янських, міфологічне ототожнення заліза з вогнем проявляється через етимологію його назв, які мають значення “блистити”, “пекти”, “плавити”, напр.: рос. “железо”, укр. “залізо”, але *gel* “hell” ..., *лат.* *ferrum* “залізо”, але *давні.-сев.* *tigr* “блиск”; *лат.* *metallum*, укр.

метал, рос. металл, але *melt* “плавити”, і укр. мліти “пріти, уварюватися”, рос. млеть “пріти, розварюватися”; тобто в мові це зближення відбулося завдяки емоційному сприйняттю зовнішніх ознак металу, схожих із вогнем, а також завдяки технологічним процесам обробки заліза шляхом плавлення, нагрівання у вогні [12].

Блиск металу, схожий на свічення вогню, очевидно, сприяв виникненню міфічної ідеї про споконвічну консервацію вогню в металі. Відомий німецький популяризатор історії металургії К. Бакс відзначає явно міфологічне підґрунтя наукової теорії “флогістону” Георга-Ернста Шталя (1659–1734), згідно з якою “флогістон” — це “субстанція, яка надає речовинам горючість”, тобто залізо від самого початку утримує в собі “вогненну матерію”. Під час нагрівання вона разом із залізом проникає через пори, які виникають у криці, і, обгороджуючись, вони разом стають сталлю [13, 262].

Ідеї про прихованість вогню в металі, з одного боку, а, з іншого, про приналежність і металу, і вогню небесній сфері, могли стати відправними у формуванні міфів про походження земного вогню з металу. У фінському міфологічному епосі “Калевала” вогонь називають середнім братом заліза, за умови, що залізо виступає старшим братом і вогню, і води [14].

Дослідники українського казкового фольклору Г. Булашев, В. Кравченко, П. Чубинський наводять у своїх працях цілу низку казок про походження техніки висікання вогню — способу видобування вогню за допомогою заліза [15; 16; 17]. Згідно з однією з них, наведеною П. Чубинським, вогонь був викрадений у чорта Архангелом Гавриїлом завдяки залізній палці, даній йому Богом, яку він розжарив у вогні, а потім, кинувши її, висік із неї іскри. Народна казка підсумовує: “От з того часу люди і знають, як добувають огонь” [17; 50]. У цій казці досить ясно показана ідея прихованості вогню в залізі як його властивості, внаслідок чого вогонь здатний розсіпатися із заліза іскрами. У наведених і близьких до неї інших казках мова йде про походження висіканням із заліза саме земного вогню, але винахід цей відбувається

завдяки участі потойбічних християнських міфічних постатей як верхнього світу (Архангели Гавриїл та Михаїл), так і нижнього (чорт). У цій казці поєднуються елементи архаїчного міфу про викрадення вогню культурним героєм [18, 239, 240] із значно пізнішим впливом сюжету про протистояння християнського Бога та його архангелів із дияволом. Першоосновою ж згаданого міфу міг бути язичницький сюжет про боротьбу громовержця зі своїм супротивником, де громовержець персоніфікувався міфічними й казковими образами: Огень-Огонь, Грому, і Перуна, а його супротивник як змієм (царем Зміуланом), так і чортом. Дуже близькими до наведеної казки є фольклорні версії про походження вогню з каменя й дерева, що вводять їх у поле семантичної близькості до заліза через символіку вогню. Більше того, і залізо (сталь), і камінь (кремінь) мають пряме символічне зближення з вогнем у російській назві знаряддя для висікання вогню — “огниво” (укр. кресало), до складу якого входить і залізо, й кремінь.

Символічне зіставлення заліза з небесним вогнем відбувається через уявлення зброї блискавкою, яке було поширене в народній поезії середньовіччя [19, 87]. Із блискавкою — зброєю громовержця Перуна, в першу чергу, співвідноситься метальна зброя — спис і стріли, а також інша холодна зброя [3, 108]. Подібно у чехів ніж вважався символом вражаючої блискавки, а тому використовувався в охоронних обрядах [20, 311]. А у фінській міфології деміург Вяйнемейнен перетворює меч свого супротивника Йоукахайнена в блискавку, постійно порівнюється з вогнем меч іншого героя Калевали Леммінкяйнена (Калевала. Руна 3, 310; 12, 225).

Германський середньовічний епос неодноразово порівнює мечі з вогнем і блискавкою, які здатні навіть освітлювати палати епічних героїв у Вальхалі — раю для загинувших на полі бою і прямо називає рубаючу зброю “вогнем крові і ран”, “вогнем шолома”, “вогнем Гаута” тощо [21, 97, 153, 154]. Сюжет про виковування стріл-блискавок був відомий ще в античній міфології, де бог-

коваль Гефест виковує зброю громовержця Зевса — блискавки.

Інша стихія, яка символічно представлена залізом — це стихія води. І хоча в східнослов'янських мовах немає прямої відповідності води та заліза, зате мають місце повір'я про можливість метеорологічного передбачення дощу за станом заліза. Одне з таких повір'їв, поширених у Валуйському повіті, наводить відомий дослідник фольклору М. Дикарев: “Залізо робиць ця мокре, і іржа його їсть пирид дошчем.” [22, 203]. В основі цієї і подібних їй народних метеорологічних прикмет, очевидно, лежить ідея, аналогічна ідеї про символічну близькість з вогнем, про утримування в залізі, у прихованому вигляді води, яка активізується перед негодою. Фінська “Калевала” в сюжеті про походження заліза прямо порівнює його з водою:

“Как ты была словно влага,

Словно струйка ключевая

На хребте болот широких” (Руна. IX, 290).

Водночас, як ми бачили вище, вода називається молодшим братом заліза. Наведений уривок з “Калевали” розкриває один з механізмів символічного зіставлення заліза з водою завдяки місцю розташування болотних залізних руд в оточенні води, звідки руди дістаються й просушуються на вогні, в процесі чого з руди випаровуються рештки води [23].

Свідчення символічного зіставлення заліза з небесною водою — дощем проявляється і через його астральну символіку. Народна уява в скупченнях зірок, на поверхні небесних світил малює образи, що мають відношення до води. Це й українська народна назва сузір'я Дівка воду несе, і образ дівчини з коромислом і відрами, який малює народна уява на поверхні Місяця, і метеорологічні передбачення дощу за станом зірок на небі. Якщо врахувати, що народна уява наділяла і зірки, і небесні світила металевою природою, то можна говорити про прямий символічний зв'язок між водою й залізом через посередництво астральної символіки останньої:

Вода — Зірки — Метал (залізо)

У відповідності з цим, в українській народній поезії мають місце метафоричні зіставлення металної зброї з дощем, зливою, зокрема, стріл з “дробним дощиком” [24; 37]. Неодноразове порівняння стріл, які також називаються каленими — стальними, із дощем маємо вже в “Слові о полку Ігоревім” [25]. Подібно і в германській міфології маємо стійкі міфологічні назви стріл — кенінги, в яких вони ототожнюються з дощем, наприклад, “дощ зброї Егіля” [21; 154].

В основі таких метафоричних зіставлень лежала все та ж ідея про небесне походження заліза, яке падає з неба, подібно до дощу, і здатне вражати подібно до іншого виду небесної води — граду, тим більше, що в давньоруському епосі має місце порівняння стріл з градом [25]. У Карпатах вірили, що град кують на Чорногорі самогубці з померлими чаклунами (градівниками) та чортами, звідки у великих хмарах вони розносять його по всьому світу, тобто підкреслюється металева природа граду [26, 220]. Міфологічні кенінги германців називають стріли “градом лука, чи тятиви, чи щитів, чи битви” [21; 154]. У згадуваному вище міфологічному епосі фінів “Калевалі” також проводиться паралель цим уявленням:

*“Отвори ты свод небесный,
Как окошко, — в воздух лёгкий
Ниспусти ты град железный,
Одожди комки железа”* (Руна 14-а).

Водночас у східнослов'янських і фінно-угорських мовах мають місце близькі назви заліза, запозичені з іранської через індо-іранських кочовиків Північного Причорномор'я, які тісно контактували з культурами Середземномор'я наприкінці доби бронзи та в добу раннього залізного віку [27], що нашттовхує на думку про невідповідність ототожнень граду із залізом у слов'ян, фінів та германців середньовіччя. В той же час у грецькій мові зафіксоване зближення на мовному рівні і заліза, й граду, і неба через спільний елемент *hal* [28, 9]. Етимологічна близькість назв заліза, граду і неба в грецькій

мові дозволяє розглядати грецьку міфологічну версію як вихідну у формуванні подібної символіки заліза у слов'ян та у фінів, яка реалізувалася у цих народів різними етнічними сценаріями. Первинне ж символічне ототожнення заліза з водою через посередництво граду могло виникнути як на основі їх небесного походження, так і на основі схожості змінності фізичних станів води й заліза, а саме їх здатності перебувати в рідкому й твердому станах.

На нашу думку, саме символічна близькість заліза граду сприяла використанню залізних виробів в обрядах, направлених на відвернення граду, що ґрунтуються на симпатичній магії. За матеріалами М.І. та С.М. Толстих на Поліссі, щоб запобігти граду, викидають надвір, поклавши навхрест, хлібну лопату й кочергу. При цьому кочергу кладуть під лопату. Зазначені дослідники вважають, що в цьому обряді головне місце займає саме хлібна лопата, оскільки вона безпосередньо пов'язана із сакральним оберегом — хлібом і, часом, вживається самостійно без кочерги [8, 49–84]. Збирач української обрядовості П. Іванов зазначав, що на Лівобережжі обрядове викидання з хати кочерги та хлібної лопати обов'язково супроводжується замовлянням: “град, бий нашу кочергу та й лопату, та не бий нашого хліба!” [5, 42]. Як бачимо, в цьому обряді чільне місце займає саме кочерга, а в замовлянні простежується дія симпатичної магії притягування залізною кочергою до себе граду, оскільки вона символічно споріднена з ним своїм походженням, належністю до небесної сфери. Обрядове положення ж хлібної лопати поверх кочерги могло імітувати чорну градову хмару, яка покрила кочергу, тим самим моделюючи бажаний результат обряду.

Водночас і кочерга, і лопата, завдяки своїй приналежності до печі, пов'язані як зі стихією вогню, здатного розплавити град, а відтак нейтралізувати його, так і з випічкою хліба, що моделював космогонічний акт першотворення, а тому й упорядкування — гармонізацію світу. Очевидно, приналежність згадуваних предметів до вогняної стихії посилювалася їхнім хрес-

товидним положенням, оскільки хрест є поширеним символом вогню. Водночас хрест є й християнським загальноновживаними оберегом, що також могло обумовити положення кочерги й лопати в захисному обряді від граду.

Поряд із кочергою й лопатою, які використовуються в захисному обряді від граду, В. М. Ястребов згадує й рогачі. У дитячі роки у с. Плетений Ташлик Маловісківського району Кіровоградської області авторові доводилося бачити, як його бабуся, А. К. Шипуш, із наближенням граду викидала з хати лопату й рогачі, які клала навхрест. Використання рогачів поряд із кочергою або замість неї в основному пояснюється тими ж причинами, що й використання кочерги: символічним зіставленням заліза з водою, приналежністю їх до сфери пічного вогню, обов'язковим елементом у випіканні хліба. Водночас і рогачі, й кочерга наділяються ще одним символічним значенням, яке мало захисну функцію — вони ототожнювалися з великою рогатою худобою. Народні загадки, які, часом, зберегли давні міфологічні уявлення, ототожнюють кочергу з чорною коровою, напр.: “Повний хлів червоних корів, чорна прийде, всіх вижене”. Її відгадка — жар в печі й коцюба [29, 135]. Що ж до рогачів, то маємо загадку дещо іншого типу: “Рогатий, та не віл, їсть-їсть, а не ситий, людям подає, а сам в куток стає” [29, 139], в якій через заперечення — аналогію проводиться символічне зіставлення рогачів з іншою твариною — волом. Тим більше, що з волами зіставляються й інші металеві вироби, наприклад дзвони.

Ще дослідження представників міфологічної школи показали наявність в уявленнях слов'ян і, зокрема українців, символічних зіставлень дощових хмар зі стадом корів. Тому маємо ще один символічний мотив використання в захисному обряді від граду кочерги й рогачів — зіставлення їх так само, як і градових хмар, з рогатою худобою, де за законами симпатичної магії подібне може не тільки притягувати подібне, але й відштовхувати його, як це ми бачимо в наведеній вище загадці про кочергу.

Отже, можемо сказати, що формування в українців символічного зближення заліза з вогнем і водою, яке й обумовило використання залізних виробів в обрядах, направлених проти граду, пройшло багатокомпонентний “шлях, в основі якого мали місце: зовнішні запозичення із Середземномор'я — з колиски чорної металургії” [30]; наявність термічних технологій у металургії й емоційне сприйняття металевго блиску як вогненного; схожість змінності фізичних станів води й заліза (рідина, твердий матеріал); місце розташування болотних руд в оточенні води, яка ніби породжує руду-залізо чи навпаки; наявність уявлень про металеву природу неба — зірок, які стікають на землю металевим дощем.

Символічне зближення заліза з водою, як небесною стихією, тісно переплітається ще з одним символічним значенням як металу в цілому, так і, зокрема заліза, — звуком, голосом, співом, а відтак і ще з одним проявом небесних стихій — громом, проти якого також використовуються в обрядах залізні вироби. Маковський відзначає, що багато слів в індоєвропейських мовах із значенням “метал” співвідносяться із значеннями “говорити”, “голосно взивати”, напр.: і.-є. *ghel(e)gh* “залізо”, але *укр., рос.* голос. Дослідник вважає, що в цих зіставленнях мова йде про замовляння зброї чи закалювання металу за допомогою замовляння [12, 216], але народна поезія, народні загадки свідчать про інше, а саме про здатність самого металу звучати, породжувати звук і крик, подібний до грому. В народній поезії, як і в авторській поезії, поширене порівняння струмка із дзвоном металу: “струмок дзвенить”, “струмок дзвенить, як дзвіночок”, “талиї сніг навесні крапає, ніби молоточки б'ють” тощо.

Подібно і в загадках відбувається пряме символічне ототожнення грому із залізними або металевими виробами через здатність останніх дзвеніти, породжувати крик людини, наприклад, через зіставлення грому із шилом: “Шило — покотило попід небесами ходило, із полями говорило”, — а також: “шило-вило-мотовило попід небеса-

ми ходило, з панами говорило” [29, 115; 2, 211]. Цікаво, що на Поліссі, як відзначають Толстие, в ритуалах, присвячених першому грому, фігурує дубовий стовп на воротах, що називався шило або шулу, і який при звуках грому потрібно було підпирати спиною [7, 116]. Існує й архаїчне пояснення, навіщо потрібно тертися об дуб — грім не буде бити в ту людину [8, 54]. Відомо, що зв'язок грому й дуба має глибокі міфологічні корені, які пов'язані з культом бога громовержця Перуна [31]. Таким чином, і в цьому випадку через мовне зіставлення шила з дубовим стовпом маємо символічне зближення шила з громом.

Серед росіян існували заборони тримати в руках залізні предмети, триматися за залізо взагалі під час грому, тому що залізо ніби притягує грім [6, 197]. Ці уявлення могли ґрунтуватися на законах симпатичної магії. Толсті у своїй праці, присвяченій першому грому, відзначають ряд обрядових дій, які навіть у межах Полісся мають локально обмежений характер. Зупинимось лише на тих із них, які мають відношення до нашої теми. Серед цих обрядів згадуються: звичай бити каменем по голові або тричі кидати камінь через себе “каб спина не балела”; звичай примовляти: “моя железная голова не боится грома”; звичай гризти хліб із ножа або “глодять” ніж після різання хліба, щоб не боятися грому. Деякі із зазначених обрядів, напр., биття голови і “глодання” ножа мають, як зазначають дослідники, більші чи менші паралелі, серед південних слов'ян — болгар і сербів [7; 8, 53]. Зокрема, биття голови каменем у болгар замінюється биттям себе залізом або ж каменем, щоб не хворіти і не боятися [32, 73]. Замінюваність в обряді каменя залізом пояснюється природою їхньої символічної близькості, завдяки видобуванню заліза з каменю — руди, а також завдяки міфічним уявленням про кам'яну і залізну (ширше — металеву) природу неба, звідки й лине грім, і звідки прилітають “громові стріли” [11]. Ключовою для розуміння

всіх наведених обрядів, присвячених грому, є поліська примовка про залізну голову, яка не боїться грому. Відповідно, на нашу думку, метою всіх зазначених обрядів (підпирання дуба, биття голови каменем-залізом, “глодання” ножа) було надання тілу шляхом симпатичної магії якостей, аналогічних природі грому, тобто його металевості або камінності, а відтак і уберегти себе від негативної дії грому. Власне, в обрядах, присвячених захисту від грому, маємо два сценарії дій із залізними предметами або іншими предметами, що символічно співвідносяться з громом: 1. В обрядах, присвячених першому грому, спостерігається прагнення контакту з металевими або іншими символами останнього з метою отримати властивості грому, як умови захисту від грому в майбутньому; 2. Заборона триматися за чи тримати в руках залізні предмети, уникати дерев під час не першого грому, щоб не провокувати притягування до себе останнього. В основі обох сценаріїв простежується символічне зближення заліза з громом, їх здатність притягувати його або ж передавати його властивості.

У давньоруській пам'ятці “Слово о полку Ігоревім” вітри, які називаються Стрибожими внуками, віють стрілами [25, 32, 47], тобто наступною небесною стихією, із якою символічно зближується залізо через стріли, є вітер. В уяві українського народу в ХІХ ст. вітер, подібно до зими, антропоморфізується і сприймається прикованим велетенськими ланцюгами по рукам і ногам до кам'яної стіни” [17, 39]. Таким чином, залізо у вигляді чи то стріл, чи то ланцюгів виступає атрибутом вітру. Казковою модифікацією вітру є також вихор, з яким пов'язані як широкий міфологічний пласт, так і обрядове використання залізних предметів, зокрема ножа й сокири.

Уособленням же всіх, вище згаданих стихій, є гроза, що також символічно зіставляється із залізом в обрядах. Ще в 60-х роках ХХ ст. в Добровеличківському районі Кіровоградської області батьки під час грози

забороняли дітям триматися за металеві, й особливо залізні предмети, або тримати їх у руках (ручка дверей, ніж, ложка, виделка ...), бо залізо ніби притягує грім і блискавку. Подібних поглядів дотримувалися й поляки Краківського воєводства, вони попереджали, щоб під час грози не брати в руки нічого залізного, навіть голки, і намагалися винести їх із дому перед грозою [8, 62].

Захисні обряди від грози з використанням залізних предметів у східних слов'ян аналогічні обрядовим діям, пов'язаним із громом та градом. Тут так само використовуються хлібна лопата, кочерга, рогачі. Водночас, подібно до обрядів по відверненню граду, використовуються колючі, різальні та рубаючі знаряддя (вила, коси, серп, сокири, борони, ножі тощо), які вбиваються в землю вістрям угору [8, 55–61].

В. Харузін у своєму дослідженні, присвяченому шануванню вогню, наводить цілу низку прикладів використання залізних предметів в обрядах, направлених на відвернення грози й граду у народів, що оточують східних слов'ян. Такі звичаї, зокрема, поширені серед народів Кавказу, наприклад, в Грузії; у Кахетії жінки під час грози викидають з будинку золу, триножник або шашку; вірмени Новобаязетського повіту у тих же випадках викидають кочергу, протягнуту над багаттям. У північних сусідів росіян — естонців під час граду на дахах або на паркані кладуть хлібну лопату, помело, кочергу, або ж перекидають казанок вверх дном і ставлять його перед будинком. Окрім того, ести під час грози вбивали в поріг коси лезом угору і викидали з дому всі різальні знаряддя, щоб зла сила, яка тікає від громовика, поранила собі ноги і не заховалася у їхньому житлі. Подібні обряди мали місце і серед населення Середземноморських країн та суміжних з ними: італійці Апеннін, під час грози, від блискавки кладуть на гумно хрест, на хрест хлібну лопату й камінні щипці; а населення Альп під час грози викидає назовні коси, серпи, ножі, щоб градини падали на них, від цього відьми, які підняли

град, повинні отримати поранення. Водночас, у деяких обрядах фігурують лише неметалеві приналежності печі, наприклад, гуцули викидають лише хлібну лопату, а росіяни Вітебської губернії під час градового дощу виставляють надвір на хлібній лопаті срібло, утиральник і освячену вербу — град припиняється, але не дощ.

В. Харузін вважає, що використання в описаних вище обрядах металевих виробів (кочерги, кліщів, казанка...) як у слов'янському світі, так і за його межами обумовлене, в першу чергу, їхнім відношенням до багаття й печі [4, 113, 116]. Не відкидаючи справедливості цього твердження, тим більше, що в деяких обрядах фігурують лише неметалеві приналежності печі (помело, хлібна лопата, зола), зауважимо, що в наведених обрядах використовуються і предмети, які не мають жодного прямого відношення до печі (шашка, коси, серпи, ножі та інші різальні предмети, срібло). Пояснень цьому може бути кілька: поперше, залізо загалом, як було показано вище, символічно зближується з усіма грозовими стихіями, тому, за законом симпатичної магії, повинне притягувати до себе ці стихії. Використання ж переважно залізних предметів, що належать до сфери печі й багаття, покликані магічно — комплексно підсилити цей символічний зв'язок, для забезпечення нейтралізації негативної дії на життя людей небесного вогню — блискавки, або небесної води — граду, які будуть притягнуті до себе залізом або іншим металом, наприклад сріблом, як у Вітебській губернії. Звертає на себе увагу лімінальне положення залізних виробів на лінії периметру житла, садиби (на даху, порозі, паркані), що, як і в різдвяній обрядовості, пов'язано з організаційно-структуральною роллю заліза в процесі космогенезу, яка захищає космос (дім, садибу) від стихії, як прояву Хаосу. У цьому плані показове використання казана, поставленого догори дном перед будинком, яке відоме не тільки в естонців, а й у білорусів, оскільки казан є варіантом металевого горщика, тоді як останній є відомою ще з неоліту міфологічною моделлю Всесвіту [33]. Отже, використання перевернутого чавунного казана могло мати на меті

як моделювання в магiчному обрядi виникнення закритого, відмежованого від стихiй космосу, так i творення паралельного будинку залiзного космосу, який може без шкоди для себе притягнути i грiм, i блискавку. По-друге, використання гострих залiзних виробiв пов'язане ще з однією функцією залiза-зброї. Оскільки гроза, за народною уявою, як показали дослiдження В. Іванова й В. Топорова, у слов'янській мiфологiї сприймається як прояв основного мiфу про боротьбу вогненосного Громовержця зi своїм супротивником, який також має вогняну природу [34], то залiзна зброя та гострі сiльськогосподарські знаряддя в протигозових обрядах покликані допомогти Громовержцю в його боротьбi, озброїти його. Тим бiльше, що зброя мислилася блискавкою, градом, а цiй зброї (блискавцi, граду) ефективно може протистояти також зброя, але вже залiзна, що на символiчному рiвнi ототожнюється з тими ж таки стихiями.

1. *Ястребов В.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии (I. Суеверия и обряды. II. Легенды, сказки и рассказы). – О., 1896. – С. 7).
2. *Чубинський П.* Мудрість віків: В 2х кн. – К., 1995. – Кн. II. – С. 50.
3. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3х т. – М., 1994. –Т. 2. – С. 1–120.
4. *Харузин В.* К вопросу о почитании огня. Введение в программу собирания сведения о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложениями программы // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 3–4. – С. 68–206.
5. *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое обозрение. – 1897. – № 1. – С. 22–81.
6. *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 2–3. – С. 146–205,
7. *Толстой Н., Толстая С.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. – М., 1978. – С. 95–130.
8. *Толстой Н., Толстая С.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 49–83.
9. *Толстой Н., Толстая С.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Дергачёве и

Символiчне зближення залiза з природними стихiями вiтру, вогню й води, що супроводжують грозу та бурю відбувається також завдяки особливостям технологiї металургiйного процесу, в якому всi вони задiяні. Недаремно фiнський коваль-деміург Ільмаринін, виготовляючи мiфiчне Сампо, підкорює своїй волі бурю [14].

Таким чином, залiзо як на мiфологiчному, так i на обрядовому рiвнях символiчно зiставляється практично з усіма природними стихiями, тобто символiка залiза у захисних обрядах від грози є полiсемантичною. Полiсемантизм залiза проявляється й у варіативностi обрядових дiй iз ним, де воно може використовуватися i як своєрiдний магніт для стихiй, i як організатор космiчного простору для захисту від дiй Хаосу у виглядi стихiй, i, врештi, як зброя громовержця, що асоцiюється з вогняною стихiєю. Усе це разом вказує на амбiвалентну символiчну природу залiза.

- других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. – М., 1981. – С. 44–121.
10. *Грушевська К.* З примітивного господарства. Кiлька завважень про засiби жiночої магiї у зв'язку з найстаршими формами жiночого господарства // Первісне громадянство. – 1927. – № 1–3. – С. 9–44.
 11. *Тупчiєнко М.* Матеріали до української етнологiї: Матеріали конференцiй, наукових та польових етнологiчних дослiджень. – К., 2003. – Вип. 3 (6). – С. 115–126.
 12. *Маковский М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – М., 1996. – С. 415.
 13. *Бакс К.* Богатства земных недр. – М., 1986. – С. 262.
 14. *Калевала.* – М., 1977.
 15. *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релiгiйних поглядах та віруваннях. – К., 1992. – С. 267–274.
 16. *Кравченко В.* Вогонь. Матеріал зібраний на правобережжi // Первісне громадянство. – К., 1927.
 17. *Чубинський П.* Мудрість віків. В 2-х т. – К., 1995. – Т. I.
 18. *Токарев А.* Огонь // Мифы народов мира. В 2х т. – М., 1992. Т. 1 – С. 239, 240.
 19. *Буслаев Ф.* Исторические очерки Русской народной словесности и искусства // Русская народная поэзия. – СПб., 1861. – Т. 1. – С. 87.
 20. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3х т. – М., 1994. – Т. 3.

21. Младшая Эдда. – Ленинград, 1970.
22. Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту // Матеріали україно-руської етнології. – Л., 1905. – Т. VI. – С. 113–204.
23. Боньковська С. Ковальство на Україні (XIX – поч. XX ст.). – К., 1991.
24. Москаленко М. Фольклорний алфавіт давньоруського космосу // Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. – К., 1988.
25. Слово о полку Ігореве. – М., 1987.
26. Чарівник // 100 найвідоміших образів української міфології. – К., 2002. – С. 217–225.
27. Даниленко В. Энеолит Украины. – К., 1978.
28. Шмидт Р. Металлическое производство в мифе и религии античной Греции // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – 1931. – Т. IX. – Вып. 8–10. – С. 1–83.
29. Де живе жар-птиця (Записи І. Гурина). – К., 1991.
30. Иванов В. История славянских и балканских названий металлов. – М., 1983.
31. Боровський Я. Світогляд давніх киян. – К., 1992.
32. Ковачев Йордан Д. Народна астрономия и метеорология. Приносъм българския фольклор. – София, 1914.
33. Чмихов М. Кургани як прояв давньої культури. – К., 1993.
34. Иванов В., Топоров В. Разыскания в области славянских древностей. – М., 1974.

The article is an attempt to investigate the mechanism of origin and functioning of the symbolic meanings of ironworks which were used by the Ukrainians in the rites of protection from thunderstorm.

ПРО “БАТЬКІВСТВО” ТА “МАТЕРИНСТВО” НА ЛІВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХVІІІ СТ.

Володимир Маслійчук

Тема батьківства та материнства — емоційно наповненої любові батька чи матері до дитини — насправді є досить складною для дослідження. Тут етнограф навряд чи уникне численних даних з історії, так само як історик змушений буде шукати допомоги етнографа в багатьох питаннях. Насамперед студії над народною культурою, що набувають поширення, містять чимало небезпек і передусім термінологічну плутанину. Свого часу про цю проблему писала Тетяна Бернштам¹. Однак за останній час історіографія вивчення дитини й ставлення до неї дорослих здійснила такий прорив, що залишатися поза ним етнологів не випадає. Насамперед це стосується робіт Філіппа Ар'єса з історії дитинства у Франції. На думку дослідника, висловлену 1960 р. (ми користуємося російським перекладом з видання 1973 р.), у старі часи ставлення до дитини не було наповнене емоційним змістом. Дитину, яка щойно навчилася ходити, тривалий час сприймали як маленьку дорослу людину, і лише з ХVІІІ ст. ставлення до неї почало змінюватися². Подібним чином у старому світі змінювалося й ставлення до батька. Тут не

можна не відзначити роботу американського дослідника Лоренса Стоуна про родинне життя в Англії. Дослідник зазначав, що у ранньонісний час роль батька в родині істотно зростає, і він стає найвищим моральним авторитетом³. Та найголовніші думки щодо материнства як історичної функції висловила французька феміністка, філософ Елізабет Бадінте: “Материнство” й “материнський інстинкт” — явища історичні й до ХVІІІ ст. — це радше міф, аніж соціальні функції⁴. Під впливом цієї потужної історіографічно-філософської традиції український історик виявляється дещо розгубленим насамперед через брак праць з української фамілістики. До всього зараз лунають голоси щодо перегляду самого поняття материнства стосовно української традиційної родини у бік констатації пригнобленого становища жінки й авторитарної влади батьків⁵.

Що відбувалося з емоційним наповненням родинного життя, скажімо в другій половині ХVІІІ ст. — добу великих суспільних змін на Лівобережній Україні? У цей час політичні та соціальні процеси істотним чином інтенсифікувалися. Було скасовано козацьку автономію